Franciszek ADAMSKI

RELIGIJNOŚĆ POLAKÓW
Między instytucjonalizacją a prywatyzacją

Literatura socjologiczna podejmująca problematykę religijności Polaków wzbogaciła się o nową pozycję[1]. Tematyka poruszona w książce Ireny Borowik *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce* bywa podejmowana przez socjologów religii, a także przez tych, którzy nie będąc kwalifikowanymi socjologami, usiłują na własny sposób poddawać wielorakim analizom „zanikający fenomem polskiego katolicyzmu". Liczne sondaże ośrodków badania opinii publicznej włączają niejednokrotnie do swych programów pytania o wiarę, religijność, Kościół i jego zmieniające się miejsce w świadomości Polaków i w życiu społecznym. Chociażby z tego względu warto tej książce poświęcić więcej miejsca i wyjść w recenzji poza schemat sprawozdawczy. Nasuwające się uwagi odnoszą się nie tylko do książki I. Borowik, ale również do licznych danych, które – jako zapożyczone z obcych źródeł – autorka poddała wtórnej analizie dla udokumentowania i ilustracji swych tez. Praca opiera się głównie na takich właśnie materiałach empirycznych i w niewielkim stopniu na danych gromadzonych pod kątem podjętego tematu.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, z których dwa obejmują wstępne rozważania nad pojęciem „religijności", „instytucjonalizacji" i „indywidualizacji" religii, zakreślające tym samym pole pracy badawczej autorki. W pozostałej części pracy autorka stara się wykazać, że religijność polska, silnie zinstytucjonalizowana na skutek sytuacji, w której Kościół w Polsce znalazł się w okresie powojennym, ulega od pewnego czasu – głównie od początku lat dziewięćdziesiątych – procesom indywidualizacji rozumianej tu jako prywatyzacja. Proces ów – zdaniem autorki – przebiega w ramach postępującej sekularyzacji świadomości coraz szerszych rzesz społeczeństwa i zmienionej po przeobrażeniach ustrojowych funkcji religii i Kościoła.

---

[1] I. B o r o w i k, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997, ss. 200, seria: Rozprawy habilitacyjne, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka jest adiunktem w Instytucie Religioznawstwa UJ. Jest to jedyny instytut o takiej nazwie, który zachował się do dziś w swym stanie integralnym w strukturach uczelnianych w Polsce po roku 1989.

Zaczynając od przeglądu teoretycznych stanowisk w kwestii rozumienia istoty religii i jej definicji, autorka przyjmuje słuszną tezę, iż „od zdefiniowania religii zależy następnie sposób użycia całego aparatu pojęć szczegółowych, a także nieporozumienie wokół interpretacji społecznych form religii we współczesności" (s. 7). Na przykład przyjęcie przez T. Parsonsa „szerokiej" definicji religii pozwoliło mu analizować jako religijne zjawiska kontrkultury i komunizmu w USA.

Instytucjonalizację i prywatyzację religii autorka rozumie „jako procesy występujące w Polsce równolegle i w sensie logicznym sobie nieprzeciwstawne". Dodaje zarazem, że „proces instytucjonalizacji wiąże się z historycznym rozwojem religii, która w zaawansowanym stadium rozwoju manifestuje się jako religia instytucjonalna, a więc dysponująca skodyfikowaną doktryną religijną, skodyfikowanym kultem i mniej lub bardziej rozbudowaną organizacją religijną zatrudniającą specjalistów" (s. 8). Nasuwa się tu szereg wątpliwości. Choć należy się zgodzić z tym stanowiskiem, to jednak, gdy autorka idzie dalej za myślą M. Webera, twierdząc, że „faktycznie jednak jest to proces, który po osiągnięciu pewnej formy stabilizacji trwa nadal. Doktryna religijna rozwija się, zmienia, [...] zmienia się też kult, zmianom podlegają kadry [...] funkcjonariuszy religijnych", trudno uznać, że dotyczy to Kościoła katolickiego, do którego odnoszą się przecież analizy prezentowane przez autorkę. Czyżby sądziła, że i tu doktryna i kult się zmieniają? I. Borowik przenosi sytuacje charakterystyczne dla protestantyzmu – opisywanego przez niektórych badaczy religii – na Kościół katolicki, i to polski! Zresztą powraca ona często do tezy o ciągłym „procesie rozwoju religii", co jest błędem natury merytorycznej (nieznajomość przedmiotu badań) i metodologicznej, jeśli wokół takiej tezy buduje konstrukcję badawczą.

Poza tym autorka operuje „szerokim" pojęciem religii, wypracowanym przez protestanckich socjologów religii, nie zawsze oddającym istotę tego, czym z punktu widzenia wierzącego człowieka jest religia. Nie wspomina w ogóle o definicjach filozoficznych czy teologicznych religii, zapoznając zarazem fakt, że socjolog może uchwycić jedynie niektóre zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny. Dalej autorka wprowadza czytelnika w szczególny tok rozważań, pisząc, że „internalizacja obiektywnej religii instytucjonalnej wyraża się w subiektywnej religijności – jednostki, grupy, społeczeństwa" (s. 9). Nie mówi czytelnikowi, czym jest owa „obiektywna religia instytucjonalna". Kościół, organizacja religijna, sekta to oczywiście organizmy zinstytucjonalizowane. Natomiast religia jest osobowym przeżywaniem wiary, przeżywaniem spotkania z Transcendencją, i dopiero zewnętrzne formy tego przeżywania o charakterze osobowym mogą (choć nie muszą) być zinstytucjonalizowane.

Co z pojęciem prywatyzacji religii? Czy oznacza ono „przeniesienie punktu ciężkości religii z centralnej, hierarchicznej, instytucjonalnej – do prywatnej sfery" (s. 10)? Czy nie należałoby prościej i jaśniej powiedzieć, że jest to zjawisko eliminowania ze sfery życia publicznego wszelkich symboli i treści o znaczeniu religijnym i wyłączenie jakichkolwiek przejawów religijności jednostki w trakcie pełnienia przez nią ról

społecznych o charakterze publicznym? Autorka kontynuuje swą myśl, pisząc, że tak zdefiniowana przez nią prywatyzacja religii ma korzenie „w ideałach Oświecenia, politycznych hasłach wolności jednostki i prawa do wolności sumienia, obejmującego tak wolność do wyznawania religii, jak i wolność od jej wyznawania" (s. 10). Chciałbym zauważyć, że twierdzenie to dowodzi, iż niewłaściwie rozumie ona treść pojęcia „wolność jednostki" czy „prawo do wolności sumienia". Przecież prawo to upoważnia jednostkę pełniącą role społeczne o charakterze publicznym do religijnej motywacji jej decyzji, działań, przejawiania swej postawy religijnej. Podobnie człowiek niewierzący ma zagwarantowaną swobodę wyboru motywacji decyzji, form działania z gruntu laickich. W obu przypadkach rodzi to problem nieprzekraczalności granic uprawnień wierzących i niewierzących.

Dalej czytamy, że prywatyzacja religii jest tu „rozumiana jako obiektywny proces, którego subiektywnym wyrazem jest religijność prywatna, wyrażająca się w interioryzacji przez jednostkę, grupę, społeczeństwo wyżej opisanych cech tego procesu" (s. 11). Czy nie lepiej powiedzieć, że jest to odchodzenie od religijności kościelnej, charakteryzującej się akceptacją głoszonych przez tę instytucję religijną prawd wiary i moralności religijnej? Tym bardziej że w innym miejscu (por. s. 14) autorka stwierdza wyraźnie, że ma ona na myśli prywatyzację religii rozumianą jako relatywizację doktryny religijnej, odrzucanie niektórych norm moralnych, kwestionowanie autorytetu instytucji religijnej. Nie rozumiem też, o co autorce chodzi, gdy pisze, że „powodzenie religii instytucjonalnej zależy w dużym stopniu od tego, jak we wszystkich swoich aspektach odpowiada ona na nowe potrzeby społeczne, których wyrazem jest między innymi prywatyzacja religii" (s. 14). O jakie tu „nowe" potrzeby społeczne chodzi? Myślę, że rzecz sprowadza się do kierowanych pod adresem instytucji religijnej oczekiwań liberalizacji norm moralnych, „folgowania ludzkim słabościom". Jak teza autorki ma się do badanej przez nią religii katolickiej? Podejrzewam, że zbyt mechanicznie przenosi ona sytuacje występujące w niektórych denominacjach na katolicyzm i z takimi założeniami przystępuje do charakteryzowania katolicyzmu polskiego. W tym świetle niezrozumiałe jest retoryczne pytanie I. Borowik: czy zmiany dokonujące się w Polsce po roku 1989, prowadzące do przewartościowań w różnych dziedzinach życia, mają omijać Kościół katolicki, jako jedyną instytucję nie podlegającą „prawom burzy społecznej, jaką w swej istocie jest transformacja" dokonująca się w dziedzinie prawa, szkolnictwa, rynku pracy, wzorów konsumpcji? Jakim zmianom równoległym do wyżej wymienionych miałaby podlegać sfera religii? Czy obok zmian społeczno-ustrojowych należałoby konsekwentnie oczekiwać zmian w obowiązywaniu niektórych treści wiary i moralności (szczególnie tych trudnych do przestrzegania)? W czym miałby się tu zmieniać Kościół? Czy może się zmieniać w odniesieniu do istoty jego misji?

Czytając dalsze partie książki odnoszę wrażenie, że autorka dość bezkrytycznie hołduje tezie niektórych autorów protestanckich (M. Weber, T. Luckmann, P. Berger), iż dla swego przetrwania religia musi się przeobrażać z wymagającej na bardziej „wygodną", „znośną". I skoro tak się stało w ramach

protestantyzmu, to należy tego również oczekiwać w przypadku Kościoła katolickiego w Polsce, znajdującego się pod niemałym naciskiem pewnej części jego członków, a nawet jednostek z religią i Kościołem nie związanych. Nasuwa się pytanie o zasadność tego przełożenia prawidłowości spoza katolicyzmu, lub nawet katolicyzmu niektórych zsekularyzowanych krajów Zachodu, na grunt polski.

Przechodząc po tych analizach i ustaleniach teoretycznych i metodologicznych do analizy sytuacji polskiej, autorka zaczyna od stwierdzenia, że jeśli nawet antyindywidualizm był cechą polskiej religijności okresu powojennego, a „podstawy instytucjonalizacji religii były w całym omawianym okresie niezwykle stabilne, to nie znaczy to, że nie można mówić o prywatyzacji religii. Trafniej jest przyjąć, że proces ten w Polsce jest w dużym stopniu uwarunkowany przez model oficjalnej religijności" (s. 103). I. Borowik podejmuje trud znalezienia w jak największej liczbie publikacji (nie zawsze posiadających należną rangę naukową i spełniających wymóg reprezentatywności, co zresztą sama przyznaje na stronie 104) elementów będących nośnikami procesów prywatyzacji religii. Przywołuje na przykład publikacje mówiące, iż młodzi ludzie zaczynają sobie zdawać sprawę z nieprzystosowania religii do ich życia, dając upust swej krytyce katechizacji, norm moralnych i Kościoła. W oparciu o taki materiał autorka wypowiada twierdzenia o charakterze ogólnym, mówiące o występowaniu w polskiej religijności i w wychowaniu religijnym elementów będących nośnikami procesu prywatyzacji religii. Mają nimi być: autorytarność katechetów, powierzchowność wychowania religijnego w rodzinie, dystans wobec instytucji Kościoła i kleru, nieobecność wartości religijnych w grupach rówieśniczych, często konformistyczne motywacje uczestnictwa w katechizacji (por. s. 105). Elementy te, zdaniem autorki (powołuje się tu na publikacje ks. W. Piwowarskiego), towarzyszą masowości Kościoła polskiego. W takich warunkach „nie jest możliwe nasycenie życia treściami religijnymi w stopniu odpowiadającym wskaźnikom religijności instytucjonalnej", stąd zaś prowadzi droga do religijności prywatnej, która – zdaniem I. Borowik – przejawia się w parametrze religijności określanym w socjologii religii jako ideologiczny (związany z akceptacją dogmatów religijnych) i konsekwencyjny (dotyczący przekonań i wyborów moralnych). Zgodność postaw (wierzeń) i zachowań jest wyrazem instytucjonalizacji religii, a rozbieżność wyrazem jej prywatyzacji (por. s. 106).

Autorka zbyt łatwo – jak sądzę – dochodzi do tezy o prywatyzacji religii, pomijając ważną okoliczność, że owa niezgodność w przypadku parametru konsekwencyjnego może wynikać (i często wynika) z ludzkiej słabości, nie zaś ze świadomego niezgadzania się z określonymi normami moralności religijnej. Należałoby zatem dodać, ale autorka tego nie czyni, że tylko świadoma religijność selektywna jest wyrazem tego, co nazywa ona religijnością prywatną. Równie kontrowersyjne są uogólnienia dotyczące przemian wierzeń religijnych w okresie powojennym w Polsce (por. s. 109n.). Wydają się one mało uprawnione ze względu na różnorodność danych, którymi autorka operuje, a także wartość naukową niektórych informacji pochodzących z powierzchow-

nych sondaży realizowanych na różnych próbach i z różnym rygorem metodologicznym. Chodzi tu o sposób formułowania pytań i atmosferę badań. Badanie wiary w dogmat Boga w Trójcy Świętej Jedynego, w boskość Chrystusa, stworzenie świata, zmartwychwstanie ciał stawia przed badaczem szczególne wymogi dotyczące zarówno jego kwalifikacji naukowych i metodologicznych, narzędzia badań, jak i atmosfery towarzyszącej przebiegowi badań.

Wobec powyższych uwag nie dziwi mnie to, że I. Borowik w odnośnym paragrafie przytacza wypowiedzi i dane pochodzące z różnych dostępnych jej materiałów, by na przykład stwierdzić, że „dla członków rzymskokatolickiego Kościoła nie ma uchwytnej różnicy między animistyczną i personalną [dlaczego nie osobową? – F.A.] naturą Boga" (s. 110), że istota Trójcy Świętej jest – i tu autorka powołuje się na C. G. Junga – niedostępna współczesnemu, racjonalnie myślącemu człowiekowi. Chciałoby się autorkę i nieżyjącego Junga spytać, któremu to, kiedy i gdzie żyjącemu człowiekowi była ona dostępna? W jakim celu autorka przytacza dywagacje Junga usiłującego w dość swoisty sposób wytłumaczyć, „dlaczego to w chrześcijaństwie pojawiła się idea Trójcy, skoro powszechnie w tej roli w religiach świata występuje czwórca" (s. 112)? Czy chodzi tu o ośmieszenie dogmatu wiary chrześcijańskiej, czy o wykazanie, że polscy katolicy nie wiedzą, w co wierzą, albo wierzą w niedorzeczności?

To samo pytanie nasuwa się recenzentowi, gdy śledzi tok myślenia I. Borowik analizującej i uogólniającej treści odpowiedzi na zadane w jakimś sondażu z 1990 roku pytanie o stworzenie świata przez Boga, zmartwychwstanie ciał, wiarę w duchy i piekło, anioły i niebo. Jeśli tak gromadzone dane, ilustrowane wypowiedziami respondentów (także dzieci), „są znakami toczącego się procesu prywatyzacji religii", to nasuwa się poważna wątpliwość co do warsztatu badawczego autorki, z reguły operującej sformułowaniami w rodzaju: „W jednym z badań...", „Według danych uzyskanych przez CBOS...", „Jak to wynika z badań OBOP...", „Badanie na dużych próbach..." itp.

Wreszcie inny jeszcze wątek często występujący w recenzowanej książce. Jest nim kwestia systematycznie malejącego zaufania Polaków do Kościoła. I. Borowik, posiłkując się danymi uzyskanymi przez ośrodki sondażowe, bezkrytycznie opiera na nich swe analizy i uogólnienia. Rezygnuję, ze względu na rozmiary recenzji, z przytaczania wielu konstatacji. Tytułem przykładu podam tylko jedną: „Zaufaniem (całkowitym i dużym) darzy Kościół rzymskokatolicki w tych badaniach 40,5% społeczeństwa i jest to zaufanie przewyższające inne instytucje, takie jak wojsko (36,9%), telewizja, radio i gazety (26%), służba zdrowia (28,4%). Zaufanie nieco niższe deklarują respondenci w stosunku do policji (24,7%) i systemu kształcenia (22,3%)" (s. 159). W odniesieniu do jakiej sfery mieliby respondenci darzyć zaufaniem wojsko, telewizję, radio, gazety, służbę zdrowia i Kościół? – nie dowiadujemy się od autorki. Pytanie, którym posłużono się w przywołanym sondażu, brzmiało: „Czy Kościół dobrze działa w interesie społecznym?" – respondent miał się z nim w pełni zgodzić, zgodzić częściowo bądź wcale. Wątpię, czy respondenci jednakowo rozumieli, o jaki interes społeczny chodzi; co mieli na myśli respondenci

przedsiębiorcy, robotnicy czy ludzie z ulicy. Ponadto o jaki tu Kościół chodzi? Kościół jako lud Boży, Kościół hierarchiczny, Kościół jako instytucję opiekuńczą w ramach parafii czy Caritasu?

Rozumiem, że mogę darzyć zaufaniem Bank Przemysłowo-Handlowy i wiem, co to oznacza dla mojej kieszeni; mogę zaufać zakładom Opla, że zbudują bezpieczny samochód; policji, że szybko wykryje zbrodniarzy. Ale gdyby mnie pytano ogólnie (a tak postępowano w licznych sondażach, z których I. Borowik czerpie dane „naukowe") o zaufanie do Kościoła, to nie wiedziałbym, co odpowiedzieć: że ufam, iż wiernie przekazuje przesłanie ewangeliczne, autentycznie troszczy się o morale Polaków, że niedzielna składka w kościele nie idzie do kieszeni proboszcza, ale na potrzeby kościoła, względnie że wyznane przeze mnie na spowiedzi grzechy będą tajemnicą, którą spowiednik zachowa na zawsze. Autorka poszła tu zupełnie błędną drogą traktując Kościół jako instytucję polityczną i stosując do jej analizy narzędzia używane do badań tych instytucji.

Sprawa przedstawia się jeszcze bardziej dyskusyjnie, jeśli weźmiemy pod uwagę bardzo szeroki obszar wyboru (10 sfer) rozciągający się od polityki, przez aborcję, do zachowywania postów. Nie ma w tekście autorki odpowiednich pytań, jakie stawiał CBOS. Przedstawiona tabela ujmuje odpowiedzi w trzy rubryki: „każdy powinien wybierać sam; każdy powinien być posłuszny Kościołowi; trudno powiedzieć". Autorka, opierając się na liczbowych zestawieniach, dochodzi do ważnego w jej przekonaniu stwierdzenia o spadku autorytetu Kościoła: „Okazuje się, że dla większości respondentów to jednostka jest prawomocnym źródłem określonych wyborów, nie zaś posłuszeństwo wobec Kościoła" (s. 163). Czyż trudno uświadomić sobie, że prawidłowa odpowiedź brzmi: „każdy powinien wybierać sam", co bynajmniej nie musi oznaczać deprecjacji nauczania Kościoła. Każdy przecież dojrzały moralnie człowiek-chrześcijanin wybiera w swym sumieniu. Także wówczas, gdy jest to sprzeczne z nauczaniem Kościoła, ma prawo i obowiązek wyboru zgodnie z głosem sumienia. Problem dotyczy tu jedynie prawidłowego bądź błędnego ukształtowania sumienia – z refleksji nad czym nikt nie jest zwolniony. Niewątpliwie nie dowiadujemy się tu niczego na temat świadomości katolików, granic posłuszeństwa Kościołowi i własnemu sumieniu. Autorka spłyciła to zagadnienie, choć jest chyba przekonana, że znalazła materiał empiryczny potwierdzający przyjęte przez nią założenie o zaawansowanym procesie prywatyzacji religii w Polsce powojennej, podobnie jak na Zachodzie.

Dodatkowo chciałbym postawić pytanie: na czym polega owa „opcja indywidualistyczna" ujawniona przez respondentów CBOS, gdy odpowiadali (70% ankietowanych), że „wiara i praktyki religijne powinny być przedmiotem osobistej, jednostkowej decyzji wyboru" (s. 164)? A czego powinny być przedmiotem? Nakazu? Czyjego? Bezsensowności pytania postawionego w sondażu CBOS autorka zdaje się nie dostrzegać. Teza o rozwoju w ostatnich latach – także w Polsce – procesów indywidualizacji i prywatyzacji religii, upowszechniania się postaw selektywnych – i to zarówno w odniesieniu do parametru ideologicznego, jak i konsekwencyjnego – jest bezdyskusyjna. Nie

na takiej jednakowoż drodze, jaką wybrała autorka, dochodzi uczony do jej udokumentowania. Niewiele wspólnego z nauką mają końcowe zdania podsumowujące ów rozdział: „Bezwzględne zaufanie części społeczeństwa do Kościoła zostaje [po 1989 r. – F.A.] zastąpione rezerwą i krytycyzmem wobec autokratycznych metod działania Kościoła. I chociaż Kościół dalej chce wyrażać «cały naród» – ów naród różnicuje się i ma odmienne poglądy niż Kościół w dziedzinie polityki, prawa, moralności, a co ważniejsze – ma też odmienną od Kościoła wizję samego Kościoła i metod jego oddziaływania" (s. 164).

Jeśli autorka zgadza się z podstawowym wymogiem metodologicznym zachowania obiektywności procedur naukowych, to stosowne chyba będzie pytanie o stopień przestrzegania tego wymogu w prowadzonych analizach. Na ile naukowy, a na ile propagandowo-publicystyczny charakter mają liczne stwierdzenia, od których rozpoczyna ona (i w takim stylu kontynuuje) piąty paragraf rozdziału V: „Zmiany społeczne w Polsce po 1989 roku a proces prywatyzacji religii"? Przytoczmy dla przykładu kilka zdań, w których autorka już bez żadnych wewnętrznych ograniczeń dała wyraz temu, w jakim stopniu respektuje owe wymogi: „Legitymizacja Kościoła wydaje się przy tym wypływać z przekonania, że wszystko może być moralne lub niemoralne, i że misją Kościoła jest w imieniu katolickiego narodu promować, a nawet wymuszać te decyzje, które są «moralne». Tak rozumiana moralność dotyczy wszystkich sfer – dotyczy polityki, w której partie lewicowe są z wielu względów «niemoralne» i ich kandydat na prezydenta również jest niemoralny, podczas gdy przeciwnie – partie prawicowe i prawicowy kandydat na prezydenta jest «moralny». Prawo widziane jest w podobnej perspektywie. Niemoralne jest prawo pozwalające na dokonywanie aborcji, niemoralna jest konstytucja, w której nie ma odesłania do Boga i w której nie ma zapisów dotyczących ochrony życia poczętego. Niemoralny jest system edukacji, w którym może być nauczane wychowanie seksualne nie biorące pod uwagę zasad etyki katolickiej. Niemoralne są mass media, które nie szanują uczuć religijnych katolickiej, przytłaczającej większości społeczeństwa, umieszczając w swoich programach obrażające godność człowieka filmy erotyczne. Niemoralnie postępuje ta część parlamentu, która opowiada się przeciwko ratyfikacji konkordatu... Niemoralni są również ci wszyscy, którzy mają zdanie odmienne niż Kościół... Rzecznik praw obywatelskich, kiedy występuje w imieniu obywateli. Zapewne też socjologowie, którzy już na początku lat 90-tych pisali o spadku zaufania do Kościoła jako instytucji, mieli ukryte, niemoralne cele" (s. 156n.).

Sapienti sat!